

Prof. dr. N.W. den Bok

Kan zonde ongestraft blijven?

Een systematische peiling naar de rechtvaardigheid van God in Christus



Protestantse Theologische **Universiteit**

Kan zonde ongestraft blijven?

Een systematische peiling naar de rechtvaardigheid van God in Christus

*Welke rechtvaardigheid zit er in het overleveren aan de dood van de rechtvaardigste mens van allemaal, en dat voor een zondaar?*¹

In herinnering aan mijn grootvader, Nicolaas Wilhelmus van den Herik

¹ Anselmus van Canterbury, *Waarom God mens werd*, deel I, hfst. 8. Dit werk is vertaald door P.C. IJsseling (Klassieken der kerk, reeks II deel 2, Amsterdam 1952). Vertalingen van citaten in deze rede zijn van mijn hand.

Mijnheer de rector, geachte dames en heren,

Het speelt aan het begin van de zeventiende eeuw. Kardinaal Richelieu wil het roer van de nog jonge koning Lodewijk XIII overnemen. Volgens een heel bekende dramatisering van het gebeuren² stuurt Richelieu de even mooie als dodelijke milady De Winter als zijn meesterspion naar Engeland; maar de drie musketiers weten haar in Calais te ontmaskeren. Ze brengen haar naar een afgelegen plek om te worden geëxecuteerd. Daar zien we de gerechtsdienaar het zwaard heffen. Maar dan bekent de spionne oprecht haar misdaad en vraagt vergeving. De musketiers reageren even oprecht: We vergeven je; je kunt in vrede sterven. *Milady* knikt, met dankbaarheid in haar blik. Even later doet ze een paar stappen achteruit en stort van de kustrots.

Juist door zijn vanzelfsprekendheid laat deze scène een oerintuïtie over vergeven en vergelden zien, die veel theologen in onze tijd vreemd geworden is, maar die veel protestantse theologen uit de zeventiende eeuw behoorlijk in de botten zat. Misdaad moet worden gestraft. Niet uit vergeldingsdrang, maar uit een heel natuurlijk rechtvaardigheidsbesef. Volgens dit besef valt straf niet per definitie weg als er vergeving geschonken is. Na vergeving kon milady de Winter haar straf juist met een goed geweten op zich nemen. Met de rechtschapenheid of waardigheid die zij nog had of terugvond, voltrok ze de straf aan zichzelf, omdat ze meende dat ze die verdiend had. Straf dragen is dan ook niet per definitie op inkeer en omkeer gericht. Het heeft zijn eigen recht en reden.

² Alexandre Dumas sr., *De drie musketiers* (1844); ik volg hier de verfilming uit 1994 (DVD 2005) van regisseur Stephen Herek (acteurs o.a. Charlie Sheen, Kiefer Sutherland en Rebecca De Mornay).

1 'Daar moet straffe geleden zijn'

Dat zei de gereformeerde theoloog Salomon van Til even na het einde van de zeventiende eeuw.³ Geen zonde zonder straf. Dit inzicht was eeuwenlang een waarmerk van protestantse orthodoxie. Het vormde de achtergrond van de verzoeningsleer want het maakte duidelijk, dat er voor barmhartigheid maar één weg open staat: plaatsvervanging. Als op zonde straf moet volgen, en God wil mensen toch niet straffen, dan zal iemand anders hun plaats moeten innemen. Onze tijd tendeert ertoe van het genoemde natuurlijke rechtvaardigheidsbesef onmiddellijk een karikatuur te maken: moest God dan bloed zien? kon alleen een offer zijn toorn stillen? Een meer serieus probleem met dit rechtvaardigheidsbesef is, dat 'een onschuldige gestraft moest worden'. Maar dat is dan maar ten dele waar, want Jezus werd tot niets gedwongen, Hij is vrijwillig ingesprongen voor alle anderen die anders de prijs voor hun daden zelf moeten betalen.

Het gaat me vanmiddag om dit moeten, om de fundamentele morele juistheid ervan. Hoe sterk staat zij, heeft zij een kern van waarheid? In recente discussies over verzoeningsleer is zij of afwezig of in een sterk negatief licht geplaatst. Straffen is *not done*, in elk geval bij God. –Dat kan in een kerk, die het feitelijke straffen aan de overheid overlaat, gemakkelijker gezegd worden dan in een kerk die daarvoor de volle medeverantwoordelijkheid draagt of in een staat die zelf ten volle christelijk wil zijn. De context waarin van vergeving en straf gesproken wordt, is kennelijk van grote invloed. U zult mij vergeven dat ik mij voor deze rede concentreer op de vraag hoe sterk die morele juistheid *theologisch* staat. Dat biedt me tevens de gelegenheid iets te laten zien van het type theologiseren dat u van mij, als nieuwe hoogleraar systematische theologie, mag verwachten.

Kan zonde ongestraft blijven? Vertrekken we met deze vraag in de christologie, het nadenken over Jezus Christus, dan staat daar meteen de even bekende als omstreden uitspraak voor ons, dat Hij de straf op onze zonden heeft gedragen. In de recente

³ Zie zijn *Aangeboorene en geopenbaarde godgeleerdheid*, Dordrecht 1712 (vertaling van *Theologiae utriusque compendium, cum naturalis tum revelatae*, Leiden 1704), 237.

discussie op ons eigen protestantse erf staan op dit punt een aantal posities tegenover elkaar. Die zal ik eerst kort schetsen. Ik vraag vanuit de christologie wat een bepaalde zienswijze impliceert voor de rechtvaardigheid van God. Vervolgens zal ik teruggrijpen naar de meest indringende discussie over deze rechtvaardigheid in het verleden: die tussen gereformeerden en socinianen. We zullen zien, dat de huidige posities nog steeds een weerspiegeling zijn van de tegenstellingen die toen, aan het begin van de moderne tijd ontstaan zijn. Als we nog verder teruggaan zullen we zien, dat deze tegenstellingen zelf ten opzichte van de orthodoxie vóór de moderne tijd een ruk naar rechts respectievelijk naar links betekenen, in één woord: een polarisatie.⁴ Dit maakt ondertussen duidelijk, dat voor mij systematisch-theologisch nadenken moet leren van het verleden om goed bij de tijd te kunnen zijn. Dat geldt mijns inziens voor een protestants theoloog heel in het bijzonder, want juist de reformatie wilde geen eigen theologie ontwerpen, maar teruggrijpen naar het oorspronkelijk christelijke dat verloren was geraakt. Een kind van de reformatie zoekt dus primair naar het katholieke (in de zin van het credo), en niet primair naar het oecumenische of de aansluiting bij de eigen tijd. –Geleerd door de geschiedenis, zal de bezinning over de rechtvaardigheid van God mij tenslotte vanuit de godsleer in de leer van de laatste dingen brengen. Daar, in de eschatologie zullen we een negatief en positief antwoord op onze vraag vinden.⁵

We vertrekken dus vanaf een bijzondere plaats, 'het binnenste heiligdom van de christologie' genoemd⁶: daar waar we zoeken naar inzicht in ons geloof, dat Jezus in zijn lijden en sterven niet alleen Gods barmhartigheid heeft bewezen (dat zullen de meesten wel willen toegeven), maar 'alle gerechtigheid vervuld heeft'.⁷ Bij Boso,

⁴ Hierbij definieer ik orthodoxie niet als één visie, maar als een bandbreedte van visies.

⁵ Hiermee moet ik veel laten liggen. Ik zal het gevonden verband tussen zonde en straf bv niet kunnen doortrekken naar de ethiek (persoonlijk en sociaal/politiek) of naar de ecclesiologie. Daarmee blijven ook belangrijke vragen liggen, bv of de vergeving/genoegdoening/straf gebracht door Christus, van onze kant berouw/genoegdoening/straf overbodig maakt, of toch als vereiste laat staan (geheel of gedeeltelijk).

⁶ E.J. Beker & J.M. Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek III*, Kampen: Kok 1981, 261

⁷ De uitdrukking is uit Mat 3:15. Vgl bv ook Rom 3:25 (vert. NBG, curs NdB): 'God heeft [Jezus Christus] voorgesteld als zoenmiddel door het geloof, in zijn bloed, om zijn *rechtvaardigheid te tonen* (...) zodat Hij zelf *rechtvaardig* is, ook als Hij hem rechtvaardigt die uit het geloof in Jezus is'.

leerling-discussiepartner van de bekende theoloog en vader van de klassieke verzoeningsleer Anselmus, springt dit punt er al snel als vraag uit: 'Welke *rechtvaardigheid* schuilt er in het tot in de dood overleveren van de rechtvaardigste van alle mensen omwille van een zondaar?' De visie dat aan het kruis de zonden zijn *gestraft*, geeft hierop een ongemeen helder antwoord. Maar in dit antwoord zit ook iets dat voor het gevoel van moderne mensen vloekt met de goedheid van God en met de humaniteit. Omdat hun moeite vooral op twee punten vastzit – het rechtvaardigheidsbesef en het vrijheidsbesef – concentreer ik me, vasthoudend aan Boso's vraag, op twee kernaspecten. Wat is 'het rechte' dat Jezus doet door te lijden en te sterven, waarom was dat 'the *right* thing to do'? En: *moest* Hij dat doen, of was er keuzevrijheid, waren er ook andere opties?

2 Een gepolariseerde discussie

Als mensen zondigen, wat moet God dan doen? Zoals bekend heeft Anselmus hiervoor drie opties aangegeven: God

- (1) vergeeft zondaren gewoon, uit louter barmhartigheid;
- (2) straft hen;
- (3) eist dat zij voor hun zonde 'genoeg doen'.

Kijken we vanuit deze opties naar teksten over verzoening uit het Nieuwe Testament, zoals 'Christus is voor onze zonde gestorven'⁸, dan merken we al snel dat zo'n tekst volgens elk van de drie opties uitgelegd kan worden. Hij betekent dan dat Jezus ons tot in de dood vergeven heeft en tot berouw opwekt; of dat Hij de straf op onze zonden heeft gedragen; of dat Hij voor zondaars 'voldaan' heeft.

⁸ Zie bv Rom5:8. Ook de tekst 'Geen vergeving zonder bloedstorting' (Hebr 9:22, vgl. Lev 16) kan op de drie genoemde wijzen gelezen worden.

Opvallend is dat in onze eigen meer recente theologische discussies hierover – ik blijf vandaag maar in Nederland⁹ – de laatste twee opties eigenlijk in één kamp geplaatst worden, waartegenover de eerste optie verdedigd wordt. Dat zien we al bij Herman Wiersinga¹⁰, dat zien we terug, heel recent, bij Ton de Ruiter¹¹, die zelf stevig leunt op Vincent Brümmer.¹² Bij De Ruiter ligt, net als bij Wiersinga, alle accent op het appel tot vernieuwing dat van Jezus' zoendood uitgaat; bij Brümmer is er meer oog voor God die in Jezus zelf de prijs van de vergeving betaalt. Beide auteurs zeggen: God vergeeft, juist dat wil Hij aan en met het kruis laten zien. De enige conditie die bij mensen blijft liggen, is dat zij berouw hebben en zich tot levensverandering bereid tonen. De Ruiter en Brümmer voeren dus geen pleidooi voor een *onvoorwaardelijke* vergeving; zij houden vast aan één morele eis, en terecht denk ik. Hiermee staan ze al een belangrijke stap 'rechts' van de meest radicale variant van de eerste optie, namelijk de visie dat God zonde gewoon door de vingers kan zien, ook zonder berouw. Niettemin is te vragen, of berouw alleen wel voldoende recht doet als er gezondigd is. Hoe genereus het ook kan zijn dat de door zonde getroffen zelf de prijs voor de zonde betaalt, is het wel juist? Ook als de getroffen zich deze prijs prima kan veroorloven komt de vraag terug: is het wel juist?

Zoals ik al zei wijzen Wiersinga, Brümmer en De Ruiter *beide* andere, door Anselmus genoemde, opties af. Duur betaalde vergeving als zuivere impuls tot levensvernieuwing wordt tegenover straf en genoegdoening geplaatst. In feite worden

⁹ Deze posities in verzoeningsvisie zijn in internationaal verband te herkennen. De optie 'vergeven' wordt verdedigd door bv Timothy Gorrings, *God's just Vengeance. Crime, violence and the rhetoric of salvation*, Cambridge: CUP 1996 (Cambridge Studies in Ideology and Religion 9); Gorrings herneemt hiermee bewust de Sociniaanse visie, zie p. 267. De optie 'straffen' wordt verdedigd door bv Norman Geisler, *Systematic theology*, vol III: *Sin, Salvation*, Minneapolis: BethanyHouse 2004, 243ev. Een merkwaardige versie van de middenpositie biedt Richard Swinburne, *Responsibility and atonement*, Clarendon Press: Oxford 1989; hij maakt een *move* die formeel vergelijkbaar is met die van Van Veluw (zie hieronder in hoofdstekst), maar via de offergedachte.

¹⁰ H. Wiersinga, *De verzoening in de theologische discussie*, Kampen: Kok 19712 (over Anselmus zie p. 42ev). Wiersinga heeft zijn visie na deze dissertatie ook in enkele populariserende boeken uitgedrukt.

¹¹ T. de Ruiter, *Jezus in ons. Een andere kijk op verzoening*, Kampen: Kok 2009. Voor de discussie over dit boek, zie de website van De Ruiter. Hij geeft zelf aan dat hij steunt op Brümmer: p. 259ev.

¹² V. Brümmer, *Ultiem geluk. Een nieuwe kijk op Jezus, verzoening en Drie-eenheid*, Kampen: Kok 2005.

straf en genoegdoening vrijwel geïdentificeerd (soms via compensatie). Noch het één noch het ander zou in een persoonlijke relatie passen¹³, of zou alleen maar negatief werken.¹⁴ Voor de rechtschapenheid van milady de Winter is hier geen plaats.

De tegenstem is in theologisch Nederland minder gearticuleerd. En ook daar zien we een verregaande identificatie van Anselmus' tweede en derde optie, bijvoorbeeld bij Bram van de Beek, Kees van der Kooi, Gijsbert van den Brink en Jan Hoek.¹⁵ Er is één theoloog die het nadrukkelijk opneemt voor de optie straffen, zij het op een heel eigenzinnige wijze: Bert van Veluw. Hij neemt het op voor het oudere rechtvaardigheidsbesef, dat straf zijn eigen recht en waarde heeft.¹⁶ Het bloed van Abel roept ten hemel, maar het roept niet alleen om redding, maar ook om recht. En dit laatste kan alleen als de dader berecht wordt. Van Veluw knoopt bewust bij Anselmus aan, bij diens gedachte dat Gods eer, die door zonde beschadigd is, niet betekent dat God zelf beschadigd is, maar dat er iets in zijn werk, zijn schepping stukgemaakt is: *daar* moet dan ook de rechtzetting plaatsvinden.¹⁷ Dan komt Van Veluws eigen, verrassende wending. Die schade ligt bij de slachtoffers, *zij* verdienen rechtgedaan te worden. Daartoe is niet alleen nodig, dat er schadeherstel komt, maar ook dat de

¹³ Voor Brümmer lijkt een tweedeling in de moderne samenleving het meest bepalend geworden: die tussen zakelijke en persoonlijke relaties. Hij meent dat in een relatie gebaseerd op rechten en plechten de ander niet om zichzelf bemind kan worden (en dus alleen maar gebruikt). Mij lijkt dit te kort door de bocht.

¹⁴ Bij De Ruiter is het vooral een deprimerende prediking over schuld en straf, waartegen hij zich verzet. Door dosering kan dergelijke prediking psychologisch zeker zo werken; maar in schuld en straf ligt ook een kern van menselijke waardigheid gewaarborgd.

¹⁵ Een helder overzicht van de eerste twee is te vinden in Johan Vos, *De betekenis van de dood van Jezus. Tussen seculiere exegese en christelijke dogmatiek*, Zoetermeer: Meinema 2005, 77ev; G. van den Brink, 'Eerherstel voor Anselmus. De klassieke verzoeningsleer in het geding, in: *Theologia Reformata* 2000, 18-36; J. Hoek, *Verzoening – daar draait het om*, Zoetermeer: Boekencentrum 1998, 106.

¹⁶ A.H. van Veluw, *De straf die ons de vrede aanbrengt. Over God, kruis, straf en de slachtoffers van deze wereld in de christelijke verzoeningsleer*, Zoetermeer: Boekencentrum 2002. Voor Anselmus, zie p. 159-175. Van deze dissertatie heeft Van Veluw zeer recent een samenvatting gegeven in 'Nieuw licht op de aloude vraag: "Waarvoor moest Jezus Christus lijden en sterven?" Hoe "verzoening door voldoening" vanuit de slachtoffers van deze wereld opnieuw verstaan kan worden', in *Kerk en Theologie* 62 (2010) 101-114.

¹⁷ Zie hiervoor ook mijn 'Hoe God weer eer krijgt van zijn werk. Een studie in Anselmus als peiling van de verzoeningsleer', in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 53 (1999), 286-298.

dader gestraft wordt. God komt hen in Jezus niet alleen op het eerste punt tegemoet – in de opstanding – maar ook op het tweede: doordat Jezus zich identificeert met de daders. Zo geeft Jezus aan de slachtoffers een berechte dader, en tegelijk aan daders amnestie.

Deze visie veronderstelt natuurlijk, dat zonde gestraft dient te worden. Anders zou de eis van de slachtoffers onterecht zijn. Maar dan is de vraag: waarom dit niet directer gesteld, zoals in de traditionele verzoeningsleer? De ethische noodzaak om zonde te straffen kan vanuit slachtoffers invoelbaar gemaakt worden; maar als die er vanuit slachtoffers inderdaad *is*, dan is het complement vanuit daders er *ook*. *De daders* verdienen dan gestraft te worden. –De traditionele verzoeningsleer thematiseert mensen in feite allemaal en alleen als daders, terwijl Van Veluws visie de mogelijkheid aanreikt, om bij zonde ook onder mensen het verschil tussen daders en slachtoffers te blijven maken. Dat is winst. Maar de wijze waarop slachtoffers in Christus' lijden betrokken worden, zit uiterst ongemakkelijk; want nu stelt Christus zichzelf voor hen niet alleen als medegetroffene op, maar tegelijk als bestrafte dader, waardoor hun identificatie met hem wel heel dubbel moet zijn. Zeker als ze beseffen, dat door Jezus' opstelling de echte daders ondertussen vrijuit gaan.¹⁸

Met het straffen van Jezus in onze plaats blijft het niet lekker zitten – terwijl niet straffen onvoldoende recht lijkt te doen aan de betrokkenen.¹⁹ Maar moeten we hier kiezen? We hoorden bij Anselmus een derde optie, die we in de discussie eigenlijk niet terughoren. Voor deze optie moeten we in een wat verder verleden van de

¹⁸ Door Jezus' dood wordt dan wel het een en ander rechtgezet, en niet alleen maar gedragen. Maar om de 'rechtheid' hiervan te voelen moet zij wel heel abstract gehanteerd worden, los van de betrokkenen om wie het nu juist ging.

¹⁹ Soms worden in een tussenpositie de opties (1) en (2) gecombineerd, maar ook dat 'zit ongemakkelijk'. Bv bij Tim Keller, *In alle redelijkheid. Christelijk geloof voor welwillende sceptici*, Franeker 2008. Evenals Brümmer stelt hij: 'Vergeven betekent zelf voor de kosten opdraaien in plaats van de dader' (202). Keller zegt óók: 'Er moest een schuld worden betaald. God betaalde haar zelf. Er moest een straf gedragen worden. God droeg haar zelf. Vergeving is altijd een vorm van duur lijden' (203). Hoe moeten we deze uitspraken samen zien? Ik denk door te veronderstellen, dat vergeven alleen gebeurt *door* schuld te betalen en straf te dragen. Als we toevoegen: door Christus, zijn we bij de orthodox-gereformeerde visie.

Nederlandse theologie duiken. Hier is een voorbeeld, uit de negentiende eeuw; in *Het kruis des verlossers* schrijft Johannes Hermannus Gunning jr: 'Gerechtigheid en liefde zijn één in God. Zijn gerechtigheid eist volkomen voldoening aan zijn heilige wet; en zijn wet drukt datgene uit wat enig en alleen de mens kan doen zalig zijn; zij eist dat de mens door de liefde in Gods gemeenschap leve, en derhalve zalig zij. God is onverbiddelijk in zijn eis, dat gij zult zalig zijn (..) Omdat Hij de liefde is, vlamt zijn toorn over uw zonde, en zal haar gewis door zijn wraakvuur verteren; omdat God haat datgene wat u rampzalig maakt, uw zonde. (..) de vraag is alleen: zult gij zelf daarmee verteerd worden door u aan uw zonde vast te hechten en met haar getroffen te worden'.²⁰

3 Protestantse orthodoxie

Aan het begin van de zeventiende eeuw blijkt onze vraag de kwestie te zijn van één van twee meest vormende discussies voor de protestantse orthodoxie. Franciscus Gomarus geeft dit heel precies aan.²¹ In juni 1604 wordt hem gevraagd hoe de Sociniaanse verzoeningsleer het beste het hoofd te bieden is. In antwoord schrijft hij: Dit is inderdaad de vraag waar het om gaat, namelijk of God in het toedelen van beloningen en straffen rechtvaardig is krachtens zijn natuur of dat deze rechtvaardigheid in feite afhankelijk is van zijn vrije wil. Gomarus bevestigt, dat als de eerste mogelijkheid het geval is, als straffende rechtvaardigheid tot Gods wezen behoort, het hele betoog van Socinus schipbreuk lijdt.²² Het is duidelijk dat Gomarus het meest voor deze mogelijkheid voelt, al lijkt hij in zijn eigen theologische werk deze vraag

²⁰ J.H. Gunning jr., *Het Kruis des Verlossers* (1861) & *De Prediking van de Toekomst des Heren* (1888), ingel. door Albert de Lange & Leo Mietus, Barneveld 2008, 38.

²¹ De andere discussie die de protestantse orthodoxie gevormd heeft is die met het arminianisme (remonstrantisme), waarin Gomarus een hoofdrol speelde.

²² In een brief aan Lubbertus op 17-6-1604, zie G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, Groningen/Castricum 1972, 392. Itterzon parafaseert deze tekst op p.103. Lubbertus lijkt uit goede bron vernomen te hebben dat ook Socinus zelf dit voor zijn visie de meest beslissende vraag vond. Gomarus werd al in 1598 in de stellingname t.o.v. het Socinianisme betrokken met het bezoek van de Poolse theologen Ostorodius en Voydovius aan Holland (zie p. 72ev). Voor de bredere context, zie W.J. Kühler, *Het socinianisme in Nederland*, 1912, en Aart de Groot, 'Faustus Socinus en Nederland', in: *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* 7 (2004) 49-55.

zelf niet beantwoord te hebben. Enkele decennia later wordt er expliciet voor deze mogelijkheid gekozen. Zo lezen we bij Gisbertus Voetius: 'straffende rechtvaardigheid is in God vóór elke keuze van God en voorafgaand aan zijn wil'.²³ Voetius bekent niet zonder aarzeling tot deze visie te komen, onder meer omdat gezaghebbende orthodox-protestantse theologen zoals William Twisse voor de andere mogelijkheid kiezen.

Straffende rechtvaardigheid is een wezenseigenschap van God. God moet zonde straffen. Dan blijft er voor zijn barmhartigheid maar één weg over: dat deze straf plaatsvervangend gedragen wordt. Vanaf het midden van de zeventiende eeuw is dit de orthodox-gereformeerde positie.²⁴ Wat heeft Jezus met zijn sterven gedaan in termen van rechtvaardigheid? De straf op de zonde gedragen. En: Hij *moest* dat doen – al gaat het hier om een specifieke noodzakelijkheid, want noodzakelijk is alleen dat zonde gestraft wordt. Dat God besluit de straf op de zonde door Jezus te laten dragen, is *niet* noodzakelijk; Hij had de daders ook zelf voor hun zonde kunnen straffen. Dus alleen gegeven Gods vrije keuze om mensen barmhartigheid te bewijzen, *moest* Jezus gestraft worden voor hun zonde.

Het is goed kort in te gaan op twee achtergronden. Allereerst het Socinianisme: wat zei dat over de rechtvaardigheid bewezen door God in Christus? Fausto Sozzini, de belangrijkste theoloog in de naar hem genoemde radicale hervormingsbeweging, schreef in een boek over het werk van Christus, dat er geen rechtvaardigheid in God is die hem verplicht om zonde te straffen. Niettemin is er in God een permanente rechtvaardigheid; die moet men definiëren als rechtheid en juistheid (*equalitas, rectitudo*). Socinus zegt: in God is er geen eigenschap waardoor Hij genoegdoening

²³ Citaat bij A.J. Beck, *Gisbertus Voetius (1589-1676): Sein Theologieverständnis und seine Gotteslehre* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 92), Vandenhoeck&Ruprecht: Göttingen 2007, 365, n. 30. Dezelfde gedachte expliciet in het citaat op p. 375, n. 78.

²⁴ Dat is heel duidelijk bij bv Francesco Turretini, zie mijn 'Forgiveness, satisfaction, punishment. From Anselm and Scotus to Turretini', in: A.J. Beck & N. den Bok (eds.), *Fides quaerens intellectum. Studies in John Duns Scotus and his importance for European thought*, te verschijnen bij Brill: Leiden 2011.

(*satisfactio*) moet eisen.²⁵ Dat geeft ruimte om te stellen dat Jezus niet *moest* sterven om deze genoegdoening te geven. Dan waaieren de mogelijkheden open. Als iets niet ethisch noodzakelijk is, kan er nog altijd voor gekozen worden (dat heeft God ook wel gedaan, getuige de geschiedenis van Israël); Hij had zelfs alle zondaren verloren kunnen laten gaan (maar daar heeft Hij *niet* voor gekozen); Hij kan er ook voor kiezen te vergeven zodra mensen berouw tonen (en dat heeft Hij gedaan, getuige het evangelie). Ik merk op, dat ook volgens Socinus God, die geen straf of genoegdoening hoeft te eisen, wel berouw moet verlangen. Berouw hoort kennelijk bij die rechtheid en juistheid in God die *niet* door zijn keuze ontstaat, maar daaraan voorafgaat.

Dit brengt me bij de tweede achtergrond. De Sociniaanse godsleer deelt een kerninzicht met de orthodoxe godsleer van Gomar, Voetius en anderen, namelijk dat er in het zijn van God twee dimensies onderscheiden moeten worden: dat wat Hij is onafhankelijk van (en dus voorafgaand aan) wat Hij kiest, en dat wat Hij is op basis van (en dus als gevolg van) wat Hij kiest. God heeft een wezensdimensie en een daaddimensie; de laatste rust in het eerste, maar volgt er niet noodzakelijk uit. Anders gezegd: er is een noodzakelijke en een contingente dimensie in Gods realiteit. Gods wil behoort tot zijn wezen, maar zijn vrije wilsdaad niet.²⁶ Ik beschouw het als één van de belangrijkste vernieuwingen van recent onderzoek naar de protestantse theologie, dat is aangetoond, dat de gereformeerde vaders met deze grondstructuur in hun godsleer helemaal staan in de klassieke lijn van het christelijke

²⁵ Parafrase van een kernzin uit *De Iesu Christo Salvatore I*, 1 (1594), geciteerd door Turretini, *Institutio theologiae elencticae* (locus III, quaestio 19 nr VIII). Dat het hier om een hoeksteen gaat in het betoog van de Socinianen (vgl. hierboven, n.22) is duidelijk als we ons realiseren dat, als God niet mens moest worden om de straf op de zonde te dragen, Jezus ook niet God hoefde te zijn om ons te verlossen van zonde. De orthodoxie zag in de vindictieve verzoeningsleer het ankerpunt niet alleen voor het geloof in de godheid van Christus, maar ook voor het *solo Christo* (dat Hij voor alle mensen geheel genoeg gedaan heeft).

²⁶ Omdat beide eeuwig zijn, worden beide vaak aangeduid als Gods wezen, hoewel dat eigenlijk alleen voor het eerste geldt. De tijd (met Gods daden) komt pas in beeld bij de uitvoering van Gods keuze door zijn macht.

denken zoals dat van Augustinus naar Anselmus en Duns Scotus gaat.²⁷ Meer nog, ik beschouw deze grondstructuur als onmisbaar voor elke godsleer. Er is een enorm bereik van dingen die God ter keuze staan; maar er zijn ook dingen die noodzakelijk bij hem horen. Tot de laatste behoort ook rechtvaardigheid: welke handelwijze God ook kiest, het zal altijd rechtvaardig zijn wat Hij doet. Sociniaanse en orthodox-gereformeerde en klassieke theologen houden hieraan vast.²⁸ Dat impliceert voor ons thema: God kan niet on- of a-rechtvaardig met zonde omgaan. Punt is alleen: geldt het ook voor *straffende* rechtvaardigheid? Hier gaan de wegen uiteen. Orthodox-gereformeerden bevestigen het. Socinianen ontkennen het. Klassieke theologen als Anselmus en Duns Scotus, zo zullen we zien, ontkennen het óók, maar dan zo, dat er een dimensie van rechtheid in beeld komt die in de polarisatie tussen Socinianen en orthodoxen onzichtbaar is, een dimensie tussen vergeven en straffen.

Laten we vanuit Voetius naar Anselmus gaan. Voor Voetius is helder, dat het voldoen aan de gerechtigheid zoals Christus dat gedaan heeft een 'implicatieve' noodzakelijkheid' is, dat wil zeggen: *als* God ervoor kiest om mensen niet te straffen, moet Jezus aan die gerechtigheid voldoen. God kan er niet voor kiezen om niet rechtvaardig met mensen om te gaan, maar Hij kan er wel voor kiezen om hen niet voor hun zonde te straffen. Ook dan moet echter rechtvaardig met zonde worden omgegaan; en dat houdt volgens Voetius in, dat zij gestraft wordt. Dat zal dan aan Jezus voltrokken moeten worden. Nu is het opvallend dat Voetius voor datgene wat Christus doet, meestal de term 'genoegdoening' (*satisfactio*) hanteert; *die* is implicatief nood-

²⁷ De motor achter dit onderzoek is Antoon Vos, die zelf wat betreft de gereformeerde scholastiek niet veel gepubliceerd heeft, maar des te meer vrucht gedragen heeft in het werk van anderen die hij op dit spoor zette. Voor een dieptepeiling van de godsleer van de gereformeerde scholastici, zie m.n. Martijn Bac, *Perfect Will Theology. Divine Agency in Reformed Scholasticism as against Suárez, Episcopius, Descartes, and Spinoza* (dissertatie 2009, verschijnt bij Brill: Leiden 2010).

²⁸ Socinianen verklaren dus niet alle rechtvaardigheid voor niet-noodzakelijk, zoals Evert Westrik suggereert (zie zijn 'Menswording tussen automatisme en willekeur. Francesco Turretini (1623-1687) over de motieven voor de incarnatie', in: Nico den Bok & Guus Labooy, *Wat God bewoog mens te worden*, 115-134, 129). Turretini blijkt een nog 'hoffelijker theoloog' dan Westrik al vindt want Turretini toont dat hij beseft, dat de Socinianen niet meer claimden dan dat de essentiële recht(vaardig)heid van God niet noodzakelijk een straffende rechtvaardigheid is. Probleem lijkt wel – en dat ziet Turretini niet – dat zij, net als hun orthodoxe opponenten, als alternatief voor straf eigenlijk alleen aan vergeving konden denken.

zakelijk. Uit zijn omschrijvingen blijkt dat dit voor hem betekent dat Christus de straf op de zonde draagt. Hierin blijkt Voetius allerm minst alleen te staan. In de zestiende en zeventiende eeuw (en ook al eerder) wordt Anselmus meestal alleen aangehaald als verdediger van de genoemde implicatieve noodzakelijkheid zonder dat men zich realiseert *wat* de implicatief-noodzakelijke genoegdoening bij Anselmus inhoudt, namelijk *geen* straf.²⁹ Maar dat blijkt ook voor de Socinianen te gelden; ook zij vullen 'genoeg doen' in feite in als 'straf dragen'. Voor 'vriend en vijand' blijven er in deze kwestie maar twee opties: vergeven (bij berouw) of straf dragen. Als het laatste niet ethisch noodzakelijk is, dan blijft alleen het eerste over. Qua posities lijkt het begin van de zeventiende eeuw inderdaad veel op het eind van de twintigste eeuw.

4 Vader van de verzoeningsleer

Wenden we ons nu tot Anselmus zelf en zijn pleidooi voor een derde weg! Zoals al aangegeven onderscheidt Anselmus drie opties; laten we die nog een keer de revue passeren, nu belicht vanuit de vraag welke optie volgens hem de betere is als het gaat om goed omgaan met zonde:

- (1) louter vergeven maakt tussen wel of niet zondigen geen verschil, dat is niet 'in orde';
- (2) straffen maakt dit verschil wel, maar maakt ondertussen evenveel stuk als de zonde;
- (3) het beste is dus als er voor de zonde genoeg gedaan wordt. Alleen wanneer dat niet mogelijk blijkt, moet op straffen teruggevallen worden.³⁰

Anselmus presenteert genoegdoening nadrukkelijk als alternatief voor straf. In feite definieert hij straffen als een omgaan met zonde dat in orde is als er *niet* genoeg gedaan wordt (*sine satisfactione*).³¹ Wordt er genoeg gedaan, dan hoeft er dus *niet*

²⁹ Zo bv bij Voetius. Beck noemt dit belangrijke *verschil* tussen Voetius en Anselmus niet (vgl. zijn n. 93).

³⁰ *Waarom God mens werd*, deel I, hfst. 19: 'Hou dus voor zeker, dat zonder genoegdoening, dat is zonder een vrijwillig inlossen van het verschuldigde (*solutio debiti*), God de zonde niet ongestraft kan laten, noch de zondaar tot gelukzaligheid (...) komen'.

³¹ *Waarom God mens werd*, deel I, hfst. 12: 'De zonde zo wegdoen – dus zonder iets tegenover de verloren eer te stellen (*sine solutione*) – is niets anders dan straffen. En omdat juist omgaan met zonde zonder genoegdoening niets anders is dan straffen, is zonde wegdoen als er niet gestraft wordt niet in orde.'

meer gestraft te worden. Duidelijk is verder, dat voor Anselmus genoegdoen óók in orde is. Het is zelfs de betere reactie op zonde. Maar is het wel mogelijk? vraagt Anselmus. Daar is dan wel een mens voor nodig die ook God is!

Er is bij Anselmus dus een heel basaal besef dat Gods handelen 'in orde moet zijn', maar toegepast op het omgaan met zonde betekent dit niet, dat God moet straffen. Anders dan zowel de orthodoxie als haar oppositie in onze tijd en in de Gouden Eeuw meenden, is Anselmus dus niet de vader van de orthodoxe positie. De orthodox-protestantse positie is, van hem uit gezien, ultraorthodox. Anselmus meent dat in reactie op zonde straffen mogelijk is, maar omdat er nog een andere mogelijkheid is, is straffen *niet* noodzakelijk is voor God. En omdat die andere mogelijkheid beter is, is straffen de *mindere* vorm van rechtvaardigheid, waarvoor God dus ook *niet* kiest. Dit gaat in tegen een rechtsbesef dat juist in de moderne tijd sterk opkwam! Het wil ondertussen niet zeggen, dat God alles kan kiezen. God kan niet kiezen om wel of niet rechtvaardig te zijn. Wie ook dit kan kiezen lijkt vrijer, maar is in feite zwakker, gebrekiger, meent Anselmus. Wat God ook kiest, het moet in orde zijn. Ook voor Anselmus is dus deze recht(vaardig)heid een *wezen*seigenschap van God. Soms omschrijft hij die als juistheid of rechtheid (*rectitudo*), maar dan heeft deze eigenschap ook betrekking op waarheid en wijsheid. Ook in zijn kennen kan God alleen maar correct zijn. Zoals Hij iets dat verkeerd is niet voor goed kan houden, kan Hij iets dat onwaar is niet voor waar houden.³² Hiermee is intussen ook gezegd, dat het principe van niet-tegenstrijdigheid ook, ja juist voor God geldt. Zoals bekend is God volgens Anselmus vrij, omdat Hij deze fundamentele rechtheid om zichzelf wil en is Hij volmaakt omdat Hij *dat* niet niet kan willen.³³ Dit 'in orde zijn' gaat dus vooraf aan

³² Zie *Waarom God mens werd*, deel I, hfst. 12. Anselmus wijst op een parallel tussen de logica van goedheid en die van waarheid: 'Wanneer God wil liegen, dan is een leugen goed' is als 'Wanneer water droog is, dan is vuur nat': beide kunnen niet waar zijn.

³³ Zo komt vrijheid (*libertas*) heel dicht bij gerechtigheid (*iustitia*) te liggen. Vgl. Anselmus' definiëringen: 'Gerechtigheid is dus de rechtheid (*rectitudo*) van de wil die omwille van zichzelf bewaard wordt' (*Over waarheid* 12) en 'Omdat alle vrijheid macht is, is dus de vrijheid van de wil het vermogen om de rechtheid van de wil om deze rechtheid zelf te bewaren' (*Over de vrijheid van het oordeelsvermogen* 3).

zijn keuzevrijheid.³⁴ Dit moet vanuit de klassieke theologie tegenover het postmoderne rechts- en waarheidsbesef hooggehouden worden! Dit betekent ook, dat als God barmhartig is, Hij niet tegen zijn rechtvaardigheid ingaat. 'Als U schurken straft, bent U rechtvaardig; als U ze spaart, bent U rechtvaardig', zegt Anselmus in het *Proslogion*, 'Help mij, gerechte en barmhartige God, wiens licht ik zoek, help mij opdat ik mag inzien wat ik zeg. Gij zijt dus waarlijk daarom barmhartig omdat Gij rechtvaardig zijt'.³⁵

Als we Anselmus vragen waarvoor God kiest in zijn reactie op zonde en hoe is in te zien dat dit in orde is, wordt hij heel zaakgericht. Wat moet het betekenen om *zonde weg te doen*? Allereerst dat alsnog gedaan wordt wat in plaats van zondigen gedaan had moeten worden, en verder nog iets extra's dat goedmaakt voor het feit dat dit niet gedaan is. Het is duidelijk, dat een mens die zondigt dit niet meer kan doen, want ook na een kleine zonde kun je niet meer zondeloos leven en een zondeloos leven was je God al verschuldigd. Dit is op te vangen als een zondeloos mens voor zondigende mensen plaatsbekledend leeft.³⁶ Deze mens kan bovendien zijn dood als het vereiste extra aanbieden. –Op dit punt aangekomen brengt Anselmus nog een andere gedachte in het spel. Een zonde tegenover God is een wandaad begaan tegenover een oneindig wezen en is daarom zelf oneindig verkeerd. Hoe hoger de persoon aan wie men zich vergrijpt, hoe groter het vergrijp. Juist deze gedachte komt met kracht terug in de late middeleeuwen en de moderne tijd – niet toevallig de tijd waarin de absolute vorst zijn intrede maakt. Om een oneindige verkeerdheid goed te

³⁴ Anselmus zegt dit letterlijk in *Waarom God mens werd*, deel I hfst. 12 (vert. IJsseling): 'dan behoort het niet tot zijn vrijheid of goedheid of willen om de zondaar die God geen genoegdoening geeft ongestraft te laten'.

³⁵ *Proslogion* 9, vertaling Carlos Steel, Bussum: Wereldvenster 1981, 73: '(...) is het noodzakelijk te geloven dat wat voortkomt uit goedheid, die niet zonder rechtvaardigheid bestaat, nooit in tegenspraak is met rechtvaardigheid, maar daarentegen waarlijk mee overeenstemt.'

³⁶ Veel Anselmus-exegeten missen dit punt of minimaliseren het. Zo zegt bv David Brown, 'Anselm on atonement', in: Brian Davies & Brian Leftow (eds.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge 2004, 279-302, 293, dat de compensatie in de dood van Christus moet liggen. Deze uitleg zit Brown zelf kennelijk niet helemaal lekker, want hij zegt, dat zelfs Anselmus soms ook het leven van Christus als deel van verzoening aanwijst (297).

maken kan niets eindigs toereikend zijn. Daarom kan alleen die zondeloze, voor anderen levende en stervende mens, die zelf oneindig is, voor de zonde genoeg doen. Dat moet een God-mens zijn.

Nergens zegt of suggereert Anselmus, dat Jezus gekomen is om de straf te dragen.³⁷ Ook niet indirect: nergens zegt Anselmus dat Jezus met zijn dood datgene droeg wat traditioneel als het belangrijkste gevolg van, en in deze zin ook straf op, de zonde gezien wordt. Wat wèl van Jezus gezegd wordt, wijst consequent in een andere richting. Hij is gekomen om het alternatief van straffen te realiseren: genoeg doen. Dat betekent primair, dat Jezus als schepsel Gods wil doet óók in de meest pijnlijke omstandigheden, als veel erop aandringt dat niet meer te doen.³⁸ Anselmus zegt bijvoorbeeld dat Jezus vervolgd werd 'omdat Hij in zijn leven en spreken de waarheid en rechtvaardigheid onwankelbaar vasthield'. Door zo als schepsel rechtschapen te leven onderging Jezus de dood niet omdat de Vader dat van hem vroeg; maar 'in gehoorzaamheid handhaafde hij de gerechtigheid en daarin heeft hij zo dapper volhard, dat hij daardoor de dood vond'. Daarbij onderstreept Anselmus, dat de dood niet meer dan een middel is, en dat de verlossende kracht van Jezus' dood niet in het sterven zelf zit (dat was maar een middel en had ook anders kunnen zijn), maar in het hooghouden van de gerechtigheid door als mens niet te zondigen.³⁹ Bij een straf is de dood wel degelijk het

³⁷ Ook niet in de langere passage uit Boso's mond, waar staat: 'De toorn van God is niets anders dan de wil om te straffen' en de these 'wie zondigt mag niet ongestraft gaan' (*Waarom God mens werd*, deel I, hfst 6 resp. 7).

³⁸ *Waarom God mens werd*, deel I, hfst. 9. Anselmus merkt niet op, dat Jezus hiermee iets meer doet dan van een gewoon schepsel in een niet-gevallen wereld kan worden verwacht.

³⁹ Anselmus maakt vergelijking met het (kaars)licht uitdoen door het venster open te laten. Ook via andere gedachtegangen 'relatieveert' hij de dood van Jezus, bv dat het een vernedering zou zijn voor de Almachtige.

middel om de balans van rechtvaardigheid op te maken. Dat zorgt dan voor de vereffening.⁴⁰

5 Oefenen in katholiek denken

Vatten we Anselmus' visie tot zover samen, als een eerste model voor 'katholiek' denken. Zonde door de vingers zien is niet in orde. Ook vergeven na berouw is, hoe noodzakelijk ook, niet genoeg om zonde 'weg te doen'. Er is dus *meer* nodig dan vergeven.⁴¹ Maar er hoeft niet gestraft te worden. Van de opties om recht met zonde om te gaan is straf duidelijk de mindere. In feite doet straf ook niet genoeg; want als zonde gestraft wordt, is nog steeds niet *goed* gemaakt voor de zonde. In feite herhaalt de straf de zonde, maar dan gelegitimeerd: een oog voor een oog. Anselmiaans gezien kan *bringing to justice* alleen nooit voldoen voor een vergrijp. Op straf terugvallen is alleen in orde, en dan ook noodzakelijk, als uiterste geval: wanneer de betere gerechtigheid niet gebracht zou kunnen worden. Maar die gerechtigheid kan wel gebracht worden: wanneer God mens wordt en een volkomen rechtvaardig menselijk leven leeft, tot in de dood, en dit als iets waar zondigende mensen op mogen teruggrijpen omdat het helemaal voor hen gedaan is.

⁴⁰ In mijn 'Droeg Hij onze straf? Over een veelbetekenend zwijgen in Anselmus' verzoeningsleer', in: *Theologia Reformata* 44 (2001) 5-30, heb ik aangegeven dat er één mogelijkheid is om het straf dragen door Jezus aan Anselmus' visie te koppelen, nl. de gedachtegang dat toen Jezus stierf Hij iets onderging dat traditioneel gezien wordt als een gevolg van, en die zin dan ook een straf op, de zonde. Het is veelzeggend dat Anselmus zelf tot deze extrapolatie zelfs niet de aanzet biedt. Ik kan me daarom niet vinden in Van den Brinks oordeel, dat Anselmus en de Heidelberger, ook volgens mijn analyse, op één lijn liggen (zie zijn 'Verzoening als motief voor de menswording bij Anselmus en in de Heidelbergse Catechismus', in: Nico den Bok & Guus Labooy, *Wat God bewoog mens te worden. Gedachten over de incarnatie*, Zoetermeer: Boekencentrum 2003, 94-114, 110ev). Dat na Anselmus *satisfactio* inderdaad als *poena* ingevuld werd, mede door de gedachte van de dood als straf op de zonde, is evident, al in 13^e eeuw. Daarbij hebben m.i. vooral maatschappelijke motieven gespeeld: de kerk die een bepaalde machtsfactor in de samenleving werd en ook wetten moest opstellen en bekrachtigen – zoals dat ook gebeurde vanaf het einde van de 16^e eeuw met de gereformeerde kerk in de Nederlanden.

⁴¹ Dat de bijbel deze standaard ook hoog houdt, mag o.a. blijken uit het verhaal van Mozes die vanwege een ongeduldige daad het beloofde land niet in mag (samen met de hele generatie die hij door de woestijn leidde).

We moeten nog een belangrijke vraag stellen: wat als mensen hier niet van gediend zijn? Wat als zij deze plaatsbekleding niet aanvaarden en de door God aangeboden loyaliteitsrelatie met Jezus, waarin Hij met zijn hele leven voor hun hele leven instaat, niet willen aangaan? Dan blijft alleen nog straf over. 'Wie deze genade echter verachten, worden met recht veroordeeld omdat zij dat wat zij God verschuldigd zijn niet teruggeven'.⁴² Wat wij als schepselen God verschuldigd zijn is: zijn wil doen in heel ons leven: dit *debitum eist* God van ons, en blijft Hij ook na de val van ons eisen – dat is bij Anselmus de *bottom line*. Deze eis heeft dus ook een eschatologische gelding. God kan van alles afzien, maar niet hiervan; dat zou niet goed, niet juist zijn.⁴³

Dit perspectief komt ook in beeld als we een tegenwerping van Boso volgen. Hoe kan God van mensen iets vragen dat Hij zelf niet doet? De Heer draagt ons nadrukkelijk op te vergeven, maar zelf zou Hij dat niet doen of zelfs niet kunnen? Anselmus: De Heer verplicht ons tot vergeving omdat Hijzelf de vergelding wil uitoefenen. In feite, voegt hij nog toe, hebben wij zelfs het recht niet om zelf te vergelden.⁴⁴ Hiermee zijn we terug bij ons thema, want hoe vergeldt God? vergeldt Hij überhaupt? Anselmus antwoordt door de al aangegeven opties te hernemen. Mensen zijn verschuldigd geheel volgens de wil van God te leven; wel, dat kan of door niet te

⁴² Anselmus, Meditatie 3 (= '*Meditation of human redemption*', in: *The prayers and meditations of Saint Anselm, with the Proslogion*, transl. intr. sister Benedicta Ward, forew. R.W. Southern, Penguin: London 1988⁵, 233).

⁴³ Dan wordt het een volgende anselmiaanse vraag, in hoeverre het in orde is om *na de zondeval* aan dit *debitum* vast te houden. In *Over de maagdelijke geboorte en de erfzonde* zegt Anselmus: 'Daarom bleef er in de menselijke natuur, samen met de corrumpering die zij opleef als gevolg van zonde, zowel een verplichting (*debitum*) om de volmaakte en zuivere rechtvaardigheid te hebben die zij ontvangen had als de verplichting om genoeg te doen (*satisfacere*) voor het feit dat deze rechtvaardigheid verlaten werd' (hfst 2). Alle personen hebben dus het genoemde tweeledige *debitum* in zich: hun natuur roept het hen toe. Dit lijkt me verdedigbaar; alleen kunnen mensen m.i. niet o.g.v. deze erfenis veroordeeld ('verdoemd') worden. Zij die een gevallen natuur erven zijn primair slachtoffer van zonden door anderen (ouders) vóór hen gedaan en vallen als zodanig onder Gods barmhartigheid. Het onderscheid tussen 'geërfde' zonde en persoonlijke zonde moet dus nog strikter doorgetrokken worden dan Anselmus al doet (bv vergeleken Augustinus). Dan is er misschien maar één verdere grote bijstelling nodig: verdiscontering van de historische dimensie in de notie van het *debitum*.

⁴⁴ *Waarom God mens werd*, deel I, hfst. 20. Anselmus verwijst hier naar Mat 6:12 en Rom 12:19.

zondigen, of door het na zonde weer goed te maken; als geen van beide gebeurt, moet God straffen.⁴⁵ Er moet dus straf volgen als mensen hun schepselmatige *debitum* en het extraverschuldigde vanwege hun zonden niet inlossen; zij kunnen dat niet zelf inlossen, maar er is een manier dat het toch helemaal ingelost wordt: door Jezus Christus. Dit betekent wel, dat Gods keuze voor genoegdoening de mogelijkheid van straf niet kan uitsluiten. Als mensen de genoegdoening door Jezus niet aanvaardden, moet God op de tweede optie terugvallen. – Hoe doet Hij dat dan? Wat doet God als Hij *straf*t. Opvallend genoeg staan vrijwel alle aanduidingen van dit handelen van God bij Anselmus in de passieve vorm. God laat zondaars vluchten voor zijn wil, Hij levert hen over aan wat zij zelf willen, Hij bevrijdt hen niet.⁴⁶ Hij heeft de verlossing van zonde hen wel aangeboden: Hij is mens geworden! maar zij die hier uiteindelijk niet op willen ingaan, worden ‘overgeleverd’ aan hun niet-willen, en daarmee aan hun eigen zonde.

Werpen we nog een blik op Johannes Duns Scotus, om bij één andere klassieke auteur te zien hoe hij de lijnen doortrekt. Scotus, na de Victorijnse theologen Hugo en Richard en de Franciscaanse theoloog Bonaventura één van de meest congeniale leerlingen van Anselmus, schreef een bondige weergave en indringende kritiek op *Waarom God mens werd*. Scotus is ook degene die door Twisse gevolgd is en zo Voetius deed aarzelen om de orthodoxe positie in te nemen die hij tenslotte toch innam.⁴⁷ Scotus verzilvert het grote anselmiaanse *debitum*. Zonde is het niet-inlossen van dit verschuldigde, maar wat is zonde dan? Wel, zegt Duns, zonde bestaat uit concrete daden. Zonde is elke daad waarin ik iets niet uit dankbaarheid en zijns-loyaliteit teruggeef aan God. Maar *daden* van een eindig wezen zijn zelf eindig, óók als ze in relatie tot God, de oneindige worden gedaan. Vanuit Scotus gezien weegt Anselmus de zonde te zwaar; hij maakt iets oneindig wat in feite eindig is,

⁴⁵ *Waarom God mens werd*, deel I, hfst. 13 en 14.

⁴⁶ Zie *Waarom God mens werd*, deel I, hfst. 15, met een verwijzing naar Paulus' refrein uit Rom 1: 18ev: 'God heeft hen overgeleverd' (vs 24, 26, 28).

⁴⁷ Zie ook Carl Trueman, *The Claims of Truth. John Owen's Trinitarian Theology*, London 1998, 107f, n. 19.

hoe enorm die eindigheid ook kan zijn.⁴⁸ Door zonde in haar niet-oneindigheid te zien valt een bepaalde noodzakelijkheid weg. Bij Anselmus moet de mens die genoeg doet ook God zijn, want alleen die mens kan voor een oneindige zonde goedmaken. Bij Scotus komt dit anders te liggen; al is en blijft het noodzakelijk dat er genoeg gedaan wordt, daarvoor is het *niet* noodzakelijk dat God mens wordt. God *heeft* in Jezus wel deze genoegdoening gegeven, meent Scotus met Anselmus, maar dat berust op een vrije keus van God, geen ethische noodzaak. Het had anders gekund, maar Hij is er zelf voor gekomen in!

Scotus deelt met Anselmus, dat er voor zonde genoeg gedaan moet worden, alleen vergeven bij berouw is te weinig; hij meent nog sterker dan Anselmus dat straffen niet de oplossing is – straf, zegt hij ergens, is de minste vorm van rechtvaardigheid.⁴⁹ Hij opteert voor genoegdoen. Maar wat doet genoeg? Met Anselmus meent Scotus: als alnog gedaan is wat door te zondigen verkeerd gedaan werd plus nog iets extra's. Wel, concludeert Scotus, nu anders dan Anselmus, voor een zondedaad wordt genoeg gedaan door een daad van liefde voor God met een grotere intensiteit. –Zo wordt ook duidelijk dat bij Scotus niet alle noodzakelijkheid wegvalt. Er moet wel genoeg gedaan worden, en kennelijk is ook liefde onontbeerlijk. Straf niet; Scotus zegt expliciet, dat er bij God geen noodzaak is om zonde te straffen.⁵⁰ Hij kan daar wel voor kiezen; Hij heeft dat gedaan in de geschiedenis met Israel en zal dat doen na het laatste oordeel. Maar Jezus is niet gestraft. Met Anselmus houdt Scotus dus vast aan eigenschappen van God die voorafgaan aan, en daarom altijd bepalend zijn voor, zijn vrije willen en daden. Daartoe behoort ook recht(vaardig)heid. Uitgesprokener dan Anselmus, en met een iets andere kleuring, zegt Scotus dat er maar één

⁴⁸ 'Het antwoord is', volgens Scotus, 'dat zonde in zichzelf niet oneindig is. Dit beweren komt neer op de bewering dat er een hoogste kwaad en een Manichese God is' (*Ordinatio* III 19, q1, nr 13, ed. Lauriola III/2, p. 223).

⁴⁹ *Ordinatio* IV 46 q4, nr 119 (ed. Lauriola III/2, p. 1236): *infima iustitia est vindicare*. Anselmus' taal met zijn onderscheiding van genoegdoening en straf is bij Scotus nog heel vanzelfsprekend aanwezig, bijvoorbeeld in de uitdrukking 'Wordt er genoeg gedaan voor schuld, dan hoeft er niet meer gestraft' (*Ordinatio* IV 15 q1, nr 5, ed. Lauriola III 2, 883).

⁵⁰ Zie *Ordinatio* IV 46 q4 nr 18 (ed. Lauriola III/2, 1238).

‘wet’ of ‘regel’ noodzakelijk is voor God: dat Hij zichzelf liefheeft boven alles.⁵¹ ‘En deze rechtvaardigheid (...) neigt zijn wil in overeenstemming met het eerste principe van handelen, namelijk “God behoort bemind te worden”. Alleen deze praktische waarheid gaat vooraf aan elke beslissing van de kant van de goddelijke wil’.⁵² Alle andere ethische waarheden zijn afgeleide waarheden of hebben een eigen goede reden. God kan van veel afzien (zoals straf), maar niet van de eis dat een mens hem liefheeft boven alles. Juist daarom *moet* Hij, als genoegdoening voor een zonde daad, een daad *van liefde* eisen die intenser is dan die daad.

Ook Scotus, juist Scotus houdt dus vast aan een fundamentele rechtvaardigheid in al Gods handelen. Die is wezenlijk voor God, en die hangt wezenlijk samen met Gods unieke positie in de werkelijkheid, met zijn unieke werkelijkheid zelf. En ‘wezenlijk’ is hier niet bedoeld in de wat losse zin van ‘heel belangrijk’, zoals het in hedendaagse theologische teksten vaak gebruikt wordt, maar in de sterke en strikte zin van ‘essentieel’. Gods handelen *kan niet* niet in orde zijn. Wat wezenlijk is voor God, bijvoorbeeld als het gaat om rechtvaardigheid, is volgens Scotus wel minder massief dan bij Anselmus, en heel wat minder massief dat bij onze gereformeerde vaders. De noodzakelijkheidslijnen moeten met een dunner potlood getekend worden dan zij deden. Scotus prikt noodzakelijkheden door waar die er bij nader inzien niet blijken te zijn; maar dat betekent niet, dat er *geen* noodzakelijkheden zijn, niet in Gods wezen en ook niet in zijn handelen. Een fout die veel (post)moderne theologen maken, ook als zij Scotus weergeven, is de veronderstelling dat als iets niet noodzakelijk is, het willekeurig of toevallig moet zijn. Als echter een handeling niet noodzakelijk is, ligt het veld juist open om in vrijheid een passende handelwijze te kiezen. Er komt ruimte voor meerdere goede mogelijkheden, en voor goed en beter. Wanneer God in reactie op zonde straft is dat niet verkeerd, maar het minst goede;

⁵¹ Evenals Anselmus formuleert Scotus het graag in termen van ‘eër’; ‘maar het hoogst eervolle is de liefde’ (*Ordinatio* IV 46 1, 86, Lauriola III/2, 1231).

⁵² Voor deze tekst, zie Allan Wolter, *Duns Scotus on the will and morality*, Washington: CUA Press 19972 (transl. ed. by William Frank), 184. Vgl. 186: ‘al wat geen contradictie impliceert kan door de goddelijke wil gedaan en dus gewild worden. Maar hij kan niet iets willen dat hij niet op rechte wijze (*juste/rightly*) kan willen’.

als Hij mensen voor hun zonden laat genoegdoen is dat goed, maar als Hij zelf komt om voor hen genoeg te doen is dat beter, mooier. Scotiaans ontstaat er een genuanceerd beeld, dat in allerlei richtingen te exploreren is naar noodzakelijkheden en keuzemogelijkheden.⁵³

6 Het zoekgeraakte midden

Als we nu de systematische balans opmaken en vragen ‘*hoeft* er dan na zonde in het geheel niet gestraft te worden?’ luidt het katholieke antwoord: nee! Toch moet er een belangrijk voorbehoud gemaakt worden: evenals Anselmus houdt ook Scotus vast aan een eeuwige straf voor onbekeerlijke zondaars. Om dit duidelijk te maken trek ik de lijn die Anselmus en Scotus mij aanreiken en waar ik mij achter stel, op eigen verantwoordelijkheid door. De conclusie tot nu toe luidt, dat het niet *noodzakelijk* is dat God zonde *straff*. Deze conclusie moet mijns inziens als volgt worden aangevuld⁵⁴: zonde kan niet ongestraft blijven. Dit brengt ons onmiddellijk terug bij Anselmus’ uitgangspunt: zonde moet dus weggenomen worden, en dat kan: door genoegdoening; als dat niet echter gebeurt, moet straf volgen. Opnieuw gaat het om de consistentie van christologie, godsleer en eschatologie. We zullen van zonde verlost moeten worden, en dat kan niet met een machtsdaad, dat moet recht toe gaan. De inzet is hoog. Met Gunning: als uw zonde niet wordt weggedaan kunt u niet zalig worden.

⁵³ Volgens Scotus was het dus *niet noodzakelijk* dat God mens werd om genoegdoening te geven. Feitelijk is God wel mens geworden en heeft Hij genoeg gedaan, en wel (hier volgt hij verregaand de beschrijving van Anselmus) door een leven in waarheid en gerechtigheid tegen alle weerstanden in tot in de dood door te zetten. Zie verder mijn ‘De twee klassieke motiveringen van: Anselmus en Scotus’, gevolgd door een vertaling van Scotus’ bespreking van *Cur Deus homo*, in: *Wat God bewoog mens te worden*, 38-75.

⁵⁴ Goed historisch onderzoek is onmisbaar voor systematische theologie. Maar het gevaar is hierbij te blijven; en dan krijgt het gepresenteerde inzicht, ook waar het systematisch sterker blijkt dan het hedendaagse, iets van een uitvoering van een klassieker: hoe goed het dan ook is, het is nog geen eigentijdse muziek. Daarnaast zien we bij veel systematici die dit gevaar vermijden, dat *hun* bespreking van de historische posities veel te schetsmatig (en daarom ook manipuleerbaar) blijft. Zij leren niet echt van het verleden.

Zonde kan niet ongestraft blijven – want zonde snijdt ons af van de levensbron, zorgt voor een storing in de relatie met de Schepper en maakt iets in de schepping stuk. Dit lijkt mij een noodzakelijke waarheid. Waar zonde blijft, moet straf volgen – maar dan straf strikt opgevat als gevolg van de zonde. We moeten nog één ding toevoegen: uiteindelijk blijft alleen de strikt persoonlijke zonde. Alleen dat is rechtvaardig. Wat een mens zelf verkeerd doet, zal hem of haar *zelf* treffen, niet meer, niet minder – tenzij hiervoor genoeg gedaan wordt – wat Christus voor ons wilde doen. In het laatste perspectief geldt dus de lijn die via Israëls profeten is uitgezet naar het evangelie⁵⁵: dat een zondaar alleen om zijn eigen zonden gestraft zal worden – tenzij er verlossing van deze zonden komt. Voor die verlossing is niet alsnog straf nodig, maar wel meer dan alleen vergeving.

Zonde straft zichzelf. Het gaat hier om een verband dat met de zaak zelf gegeven is. En het is een noodzakelijk verband: het eerste kan niet zonder het tweede.⁵⁶ Eschatologisch zal dit verband helemaal zuiver uitkomen. Dat wil God ook: Hij wil dat blijkt wat zonde is, wat zij doet. Daar stuurt Hij op aan, dat moet een keer aan het licht komen, dat is alleen maar terecht. Wat aan zonde en zondegevolgen tot die tijd verborgen kan blijven – deels omdat ‘in deze bedeling’ de gevolgen van zonden vaak niet, of maar ten dele, de dader treffen (en dus anderen slachtoffer maken)⁵⁷ – zal een keer openbaar worden en rechtgezet. God doet tot het laatst toe niets anders dan mensen overleveren aan hun daden en hun consequenties. Tegelijkertijd biedt Hij tot het laatst toe aan wat nodig is om zonde weg te doen, wat genoeg doet voor de zonde – wie daar niet aan willen, laat Hij tenslotte aan zichzelf, aan hun eigen wil over. Zo moeten we dus zeggen, dat de straf die na ‘het laatste oordeel’ blijkt, niets

⁵⁵ M.n. Ez 18:4 en Jer 31:29-30 (vgl. Deut 24:16), als bijsturing van ‘het bezoeken van de ongerechtigheid der vaders aan de kinderen’ (Ex 34:7) en van collectieve straffen (bv een volk met de stamvader of koning).

⁵⁶ Scholastici (gereformeerd en rooms-katholiek) drukken het soms zo uit: *impersonaliter* kan zonde niet ongestraft blijven, *personaliter* wel. Velen lokaliseren in deze speelruimte de mogelijkheid van plaatsvervangings.

⁵⁷ Dat heeft ook met scheppingsstructuren te maken, die op zich niet slecht zijn, maar niet voor een totaal rechtvaardige ‘verdeling van consequenties’ kunnen zorgen. Als verkenning hiervan, zie mijn artikelen over de *tsunami* en *global warming* in resp. *Kerk en Theologie* 2006 en *Theologisch Debat* 2009.

anders is dan de zonde zelf. Een veroordeelde is iemand die blijft zondigen, die daar niet vanaf wil – God kan iemand uiteindelijk in deze onwil laten, dat is niet onrechtvaardig. Waar Dante in zijn levendige verbeelding van de toestand van de veroordeelden het meest onbevooroordeeld is, geeft hij bij deze mensen het zuiverst de aard van hun zonde te zien.

Klassieke theologie, als geloof op zoek naar inzicht, is een brug met twee peilers. Aan de ene kant vertrouwt ze erop dat we het beste uitgaan van onversneden christelijk geloof, het onverkorte evangelie. Durf (in bredere zin) orthodox te zijn, hoeveel moeite dat aanvankelijk misschien ook geeft vanuit (post)moderne denkbeelden of leefwijzen. Aan de andere kant vertrouwt ze erop dat, wanneer je dit geloof als leidraad neemt, je vroeg of laat het betere of gewoon juiste begrip vindt. Hoe irregulier je vertrekpunt ook kan zijn, rust niet voor je een '*recta ratio*' vindt. Zoekend naar God vanuit zijn particuliere openbaring verwacht zij algemeen erkenbaar inzicht te vinden, want God is niet alleen 'het hoogste goed' maar ook het meest gemeenschappelijke goed – Hij is Degene die *ieder* mens hoogst goed doet. Al bij Augustinus vinden we regelmatig van die momenten waarop het gezochte inzicht in alle klaarblijkelijkheid doorbreekt, soms *en passant*.⁵⁸ Ik waag de these dat we hier zo'n inzicht hebben: zonde brengt noodzakelijkerwijs haar eigen straf met zich mee.⁵⁹ Met daarnaast: voor God is geen noodzaak om te straffen.

Anselmus en Scotus, Luther en Gunning blijken wat dit inzicht betreft op één lijn te staan. De protestantse orthodoxie, en Luther zelf deels ook, kiest voor een andere,

⁵⁸ Zie hiervoor mijn 'Het wezenlijke uit een wetenschap: Een oriëntatie in de systematiek van de klassieke theologie', *Kerk en Theologie* 46 (1995), 39-59 en enkele Augustinus-artikelen verschenen vanaf 1993.

⁵⁹ Hier ligt ook het waarheidsmoment van de zgn. *Tun-Ergehen Zusammenhang* in de bijbelse wijsheidsliteratuur (zie bv G. Von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970, 171). Deze samenhang ligt al een eeuwlang onder te sterk vuur, o.a. door een ontkoppeling van ethiek en ontologie. Wij zullen de koppeling opnieuw moeten leren, al was het maar omdat we daar door ecologische rampspoed toe gedrongen worden. Het waarheidsmoment in de kritiek op deze samenhang is (zoals ik aangaf), dat de strakke koppeling van straf aan zonde een eschatologische waarheid is, geen scheppingsgegeven. Wie dit laatste meent, 'anticipeert' (Gunning); die maakt van voorzienigheid meer dan zij nu in de regel is, nl. voorzieningen scheppend.

hardere lijn. Hoewel, het zou nog kunnen zijn dat wat gereformeerde scholastici bedoelen met de straf die God *moet* uitvoeren vanwege de rechtvaardigheid die wezenlijk voor hem is, in feite het eschatologische zonde/strafbegrip is. En dat zij met 'straf' in de christologie alleen bedoelen 'gevolg van zonde'. Jezus ondergaat alleen de gevolgen van de zonden van anderen (zoals een zwak of juist hard rechtvaardighedsbesef). Sommige van die gevolgen hadden hen onvermijdelijk en met recht – dus als straf – getroffen als zij zich niet hadden bekeerd van hun zonde en zich niet door Jezus' leven tot in de dood laten genoegdoen.⁶⁰

De katholieke middenpositie die we bij Anselmus en Scotus vonden, is ook te traceren in de lutherse theologie. Daarvoor verwijs ik alleen naar een treffende uitspraak van Eberhard Jüngel.⁶¹ 'Het is weliswaar gangbaar geworden in de theologie om het begrip van de goddelijke straf als een pijnlijk begrip te mijden. Maar juist verstaan is hij onopgeefbaar. Het is welbeschouwd geen aan de zonde toegevoegde straf. Het is slechts de ijzeren consequentie van een zonde, die de zondaar maar al te graag zou willen ontgaan, maar waaraan God hem heeft "overgeleverd". Hetzelfde is bedoeld als Paulus zegt, dat God of de bijbel allen onder de zonde of onder de ongehoorzaamheid besloten heeft. Niemand behoort zijn eigen zonde te ontgaan.' Jüngel voegt toe: iemand die zondigt wil iets wat niet *kan*: hij wil goed leven en gelukkig zijn zonder God.⁶² Het gaat hier bij Jüngel om een (ethisch en ontologisch)

⁶⁰ Zo wordt ook duidelijk dat het voor zondaars ('daders') *christologisch* alleen om *hun* straf gaat, en dat alleen in de irrealis, dus om de straf die ze *hadden* ondergaan als Jezus geen satisfactie had gebracht of zij die niet dankbaar hadden aanvaard. De zondaars die Jezus' genoegdoen niet aanvaarden zullen hun eigen straf (=eigen zonde) dragen. Dit kan worden uitgedrukt door te zeggen dat Christus 'hun straf' feitelijk wel of niet 'weggedragen' heeft, maar dan alleen zo, dat Christus hierbij zelf in het geheel niet gestraft is.

⁶¹ Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen 2006⁵, 113, met verwijzingen naar Rom 1:24,26,29 resp. Rom 11:32, Gal 3:22. Gods toorn is precies 'dat de zondaar aan de gevolgen van zijn zonde uitgeleverd wordt'.

⁶² Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, 56: 'De zondaar wil God tegenspreken. Maar hij wil niet wat hij daarmee tegelijk moet doen: zichzelf tegenspreken. De zondaar wil als God leven. Maar hij wil juist niet wat daarmee tegelijk onvermijdelijk wordt, namelijk sterven. De zondaar wil zichzelf op een voetstuk plaatsen. Maar hij wil niet wat daarvan juist de consequentie is: ten val komen. De zondaar wil niet waar hebben *hoe groot het gewicht van de zonde is*' (113, met een uitdrukking van Anselmus; Jüngel schrijft driemaal 'muss').

noodzakelijk inzicht dat helemaal uit het evangelie is afgeleid, en niet – zoals bij de meeste gereformeerde scholastici – uit de natuur, dat wil zeggen: uit een algemeen besef bij mensen en volken. De uit het evangelie opgedolven waarheid toont ondertussen wel het waarheidsmoment in de ziens- en handelwijze van deze volken. En zelf is ze ook wel 'natuurlijk' te noemen, maar dan alleen in de scotiaanse zin van 'het meest klaarblijkelijk', iets wat alleen maar te beamen is en iemand met een inzicht dat niet kan falen natuurlijk als eerste beaamt.

De ethische theoloog Gunning is een dichtelijk denker die niet alleen met verrassende inconsequenties komt, maar ook met verrassende consequenties. Hij spreekt dan zonder gêne van noodzakelijkheden, niet om zijn visie sterke nadruk te geven, maar om een gelovig gewonnen, alles bepalend inzicht te verwoorden. Hier een voorbeeld uit het *Kruis des Verlossers*: 'Want alleen in de liefde tot God is uw zaligheid en derhalve uw voldoening aan Gods gerechtigheid. (...) wat is het noodzakelijke gevolg [van de zonde]? Ach, het leven uit God hebben wij niet gewild, en nu geschiedt ons naar onze wil. Het leven dat we niet willen, moeten wij verliezen. (...) De dood is de bezoldiging van de zonde, niet volgens een abstract gebod van God, dat in geen betrekking zou staan tot de noodzakelijke toedracht van de dingen, maar juist volgens die noodzakelijkheid, omdat het gebod van God nooit anders is dan volstrekt overeenkomstig met het wezen van de dingen over welke het gebod gaat'.⁶³ De andere kant van ditzelfde 'ethische' inzicht is natuurlijk: laat uw zonde dus wegdoen! En dan komt de boodschap van het evangelie in zijn *positieve* ongehoordheid en kracht naar voren. God *heeft* in Jezus' leven en sterven de zonde en dus ook haar consequentie weggedaan – laat dit voor u waar zijn!

Zo zien we: God geeft 'ieder het zijne'⁶⁴, Hij beloont ons naar onze werken⁶⁵, en tegelijk doet Hij veel meer, want goed werk bekroont Hij tenslotte boven alle verwachting en voor slecht werk geeft Hij veel liever niet het loon, de uitwerking van

⁶³ *Het kruis des Verlossers*, 39 resp. 41-42.

⁶⁴ Dit is de definitie van rechtvaardigheid te vinden bij Aristoteles, door scholastici kritisch hernomen.

⁶⁵ Zie bv 1Kor 3:8 (Paulus' beeld van het huis en heilig vuur).

onze eigen zonde op onszelf: dat doet Hij tenslotte alleen als wij ons niet van onze zonde willen distantiëren.⁶⁶ Ik concludeer: er is een implicatief-noodzakelijk verband tussen zonde en straf als we beide geheel persoonlijk zien. Als zonde, dan straf; geen zonde, geen straf. Hier moet dan bij gezegd, dat dit verband twee *niet*-noodzakelijke feiten veronderstelt: dat de dader zijn zonde niet wil laten wegdoen en dat God dit zo laat.⁶⁷ Voor het wegdoen van zonde is nodig dat daarvoor genoeg gedaan wordt. Christus heeft daarin voorzien, voor ieder die het laat gelden. Het gaat hier om een verband tussen zonde en straf dat eschatologisch helemaal zal blijken. Maar het is nu al leidraad voor Gods omgaan met zonde, dat heeft Hij in Christus getoond.⁶⁸ Van hem, midden in de tijd, mogen we niet alleen leren hoe God uiteindelijk handelt, maar hoe God handelt tot het einde toe, dus altijd al.⁶⁹

Het midden is zoekgeraakt. Als mijn systematische peiling naar Gods rechtvaardigheid historisch juist is, is dat in de theologie vanaf de moderne tijd in actie en reactie

⁶⁶ Met Henri Veldhuis, *Kijk op geloof. Christelijk geloof uitgelegd*, Zoetermeer 2009³, hfst 28 en 29, deel ik van harte dat de enige straf die Jezus aan het kruis draagt, de gevolgen van menselijke zonden zijn; dat dit ook de enige straf is die als 'straf van God' kan gelden omdat God zonden veroordeelt, en dat daarom alleen de ellende die 'direct en aantoonbaar' (157) gevolg is van eigen zonden, in Gods ogen verdiende straf is.

⁶⁷ Dit impliceert, dat er in het rechtvaardigheidsbesef 'zonde moet gestraft worden' wel een implicatieve noodzakelijkheid zit (*als* zonde *dan* straf), maar geen absolute. Zonde is een contingent feit in de schepping; zij is er in vrijheid bijgekomen en kan in vrijheid weggedaan worden. Als een mens blijft zondigen, moet het zondegevolg (de 'straf') er zijn zolang God blijft scheppen. Maar er kunnen goede redenen zijn dat Hij daar een keer mee stopt. De hel *hoeft* dus niet eeuwig te zijn, ook als gerechtigheid voor God wezenlijk is. Volgens Scotus is het enige *absoluut* noodzakelijke God liefhebben boven alles. –Voor de betekenis van het scotiaanse denken voor een genuanceerd aftasten van wat (on)mogelijk/noodzakelijk is, zie verder mijn 'Eén ding is noodzakelijk. Duns Scotus en het volheidsbeginsel' en 'Is dan alles mogelijk? De dubbelzinnige expansie van het contingentiebesef na Duns Scotus', in: H. Veldhuis & A.J. Beck (red.), *Geloof geeft te denken. Opstellen over de theologie van Johannes Duns Scotus*, Assen 2005, 225-281, 283-312.

⁶⁸ Dit biedt ook de wichelroede voor het pastoraal belangrijke onderscheid van onschuldig en schuldig lijden.

⁶⁹ Als Hij hiervan afwijkt, is het om ernaar toe te leiden. Een mens of volk is niet in elke periode van zijn geschiedenis in staat om Gods persoonlijke handelen (zoals in Christus getoond) te zien en te waarderen.

gebeurt. Wie het terugvindt, krijgt te waken naar twee kanten.⁷⁰ Ons rechtvaardigheidsbesef kan te hard worden, of te soft. In kerk en theologie, maar ook nog in cultuur en samenleving zitten we de laatste halve eeuw vooral aan de soft kant, denk ik. Alleen vanuit het juiste midden is het juiste tegenwicht te kiezen, anders blijft het bij reageren. Vandaar mijn insteek vanmiddag: zonde straft zichzelf, daar is niets aan te doen. Ook niet door God. Iets hiervan lijkt Milady de Winter beseft te hebben, en de musketiers trouwens ook. Het impliceert echter niet, dat God moet straffen. Zonde kan goed worden weggedaan. Mijns inziens hebben we hiermee twee grondgedachten gevonden die hol en bol zijn van één goede boodschap.

7 Dankwoord

Nu ik vandaag officieel mijn ambt als hoogleraar systematische theologie begin, heb ik geen beschouwingen over mijn vak willen geven, maar een proeve daarvan. Dit doen hier in Kampen, en over dit onderwerp spreken aan een protestantse universiteit, roept veel stemmen op uit een ver en verder verleden, maar houdt ons ook dicht bij huis. De Ruiter is opgeleid aan de Broederweg, en de voorlaatste verzoeningsdiscussie werd opgeroepen door Cees den Heyer die aan de Koornmarkt hoogleraar was.⁷¹ Het lijkt me goed en nodig deze stemmen niet te vergeten, ook niet nu we Kampen gaan verlaten. Een verhuizing brengt niet alleen een reden tot grotere

⁷⁰ Voor een peiling van het verdwenen midden in de 20^{ste} eeuwse Nederlandse literatuur, zie mijn trilogie over Connie Palmen, Hans Andreus en Abel Herzberg in: *Bloknoot. Christelijk Literair Tijdschrift* 3 en 4 (1994-95)

⁷¹ In zijn *Verzoening. Bijbelse notities bij een omstreden thema*, Kampen: Kok 1997⁴ is duidelijk, dat C.J. den Heyer de exegetische vruchten met smaak serveert, maar ook dat hij de pitten van de traditionele verzoeningsleer netjes uitspuwt. In zijn weergave van de klassieke verzoeningsleer komt de polarisatie waarin deze gevangen is geraakt (zie boven, § 2-3) onbedoeld goed uit: 'Gods barmhartigheid wordt niet ontkend, maar daarnaast krijgt zijn gerechtigheid zware nadruk. Het is die gerechtigheid die eist dat er recht gedaan wordt en dat kan alleen wanneer de zonde werkelijk wordt gestraft. Daarom zal er bloed vloeien; alleen dat bloed kan verzoening tussen God en mens bewerkstelligen. Zit God werkelijk in zo'n keurslijf? Het is een angstaanjagende gedachte dat God zozeer gebonden zou zijn aan zijn eigen gerechtigheid dat hij zijn handen niet meer "vrij" heeft om te redden zonder voorwaarden vooraf' (131). –Is het niet even angstaanjagend als God zozeer vrij zou zijn, dat hij in zijn redding van (zondigende, gevallen) mensen geen gerechtigheid hoeft te betonen? Den Heyer valt met recht over de noodzaak van straf als conditie voor verzoening. In reactie kiest hij echter voor de algemene postmoderne lijn waarin noodzakelijkheid (als 'keurslijf') losgelaten wordt.

bescheidenheid, maar meestal toch ook hoop op verbetering. Willen we iets beters, niet in het minst voor de inhoudelijke theologie zelf, dan moeten we *leren* van hen die ons voorgingen.

Nu ik in het universitaire bedrijf sta, doe ik dat in een belangrijk opzicht vanuit de kerk. Er is een ambt gekoppeld aan dit ambt: wat ik hier ga doen is de bijzondere opdracht, waarvoor ik onlangs het predikantschap opnieuw ontving. Het was een lange weg van de eerst nog traditionele en later experimenterende gereformeerde catechese in Dussen naar het klassiek-christelijke denken, al was het katholieke van begin af aan aanwezig. Omgekeerd, nu ik zo nu en dan voor de portretten van de mannenbroeders sta over wie ik in mijn jeugd hoorde, ben ik niet de weg door de cultuur vergeten die ik sindsdien gegaan ben, ook niet die door haar atheïsme en nieuwe religiositeit. Ik hoop kerk en academie te eren, maar bovenal de Heer, Hij heeft zoveel meer dan genoeg voor mij gedaan. Hem wil ik als eerste danken.

En dan mijn ouders, zij hebben mij veel meegegeven, moeder wat indirecter dan vader, maar niet minder invloedrijk. Bij vader vond ik de grote visie en de bouwkunst, bij moeder het oog voor detail, de rake vraag. Volgens mijn ouders oreerde ik al op de stoofpot van mijn grootvader. Toen ik ging studeren kreeg ik allereerst medestudenten; misschien heb ik van de grondige gesprekken met hen theologisch nog het meest geleerd, soms in groepsverband (zoals op de Scotusgroep), soms individueel (zoals in discussies met Henri). Ik kreeg ook leermeesters, en denk dan met name aan Theo Zweerman en aan Antoon Vos. Om hen heen staan zoveel anderen – mag ik hen eren door één naam te noemen, met een herinnering passend bij deze rede. Op één van zijn laatste bezoeken vroeg prof Hasselaar mij heel direct maar op heel kwetsbare toon, of de Reformatie geen beslissende incisie en cesuur in de kerk- en theologiegeschiedenis is geweest. Ik antwoordde, ook op kwetsbare toon (ik was zoveel jonger), dat de Reformatie voor zover ik het kan zien, het mes net iets te diep in het vlees van de schepping heeft gezet. Deze rede mag hiervan een voorbeeld gegeven hebben.

Het College van Bestuur dank ik voor het vertrouwen dat zij met mijn aanstelling gegeven hebben. Ik dank hen en allen om hen heen voor de steun bij het thuis raken

in mijn nieuwe werkomgeving. Ik hoop de goede contacten met mijn nieuwe collegae voort te zetten en uit te bouwen, in het besef dat we individueel bij een organisatie werken, maar met elkaar ook een compagnie vormen. Nu de lessen zijn begonnen ervaar ik weer levendig dat je het meest leert als je zelf moet onderwijzen. Daarom denk ik vanmiddag ook aan de studenten die ik heb gekregen en zal krijgen. En dan denk ik, tot slot, aan een theologiestudent die voor mij veel meer is dan dat: mijn lieve dochter.

Ik heb gezegd.

© 2010 Protestantse Theologische Universiteit (Utrecht - Kampen - Leiden)

CIP-gegevens Koninklijke Bibliotheek, Den Haag

Prof. dr. N.W. den Bok

Kan zonde ongestraft blijven? – Een systematische peiling naar de rechtvaardigheid van God in Christus - PThU

Oratie, Protestantse Theologische Universiteit

ISBN: 978-90-73954-96-0.

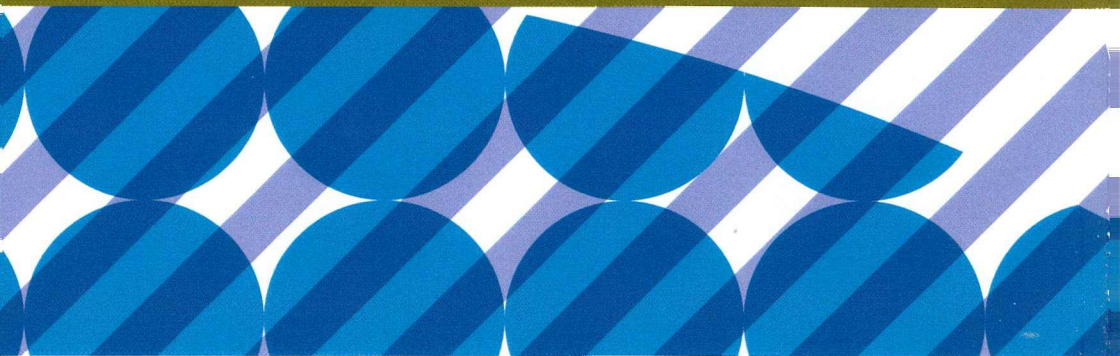
NUR 700

Trefw.: theologie

Vormgeving: www.enof.nl



Protestantse Theologische **Universiteit**



9 789073 954960